

**Hans-Jürgen Prien**

## **Religion und Kirchen**

### **1. Geschichtlicher Rückblick**

Reste vorchristlicher Stammesreligionen sind noch bei den mehr als 100.000 Araukanern, Aymara und Ketschua vorhanden. Hinzu kommt das Judentum mit ca. 20.000 Vertretern. Im Übrigen gibt es neben einer kleinen Gruppe von Anhängern des Islam und des Buddhismus Anhänger von Neureligionen wie Baha'i, der Mun-Bewegung oder Hare Krishna, die zusammen weniger als 1% der Bevölkerung ausmachen.

Ca. 90% der Bevölkerung sind zumindest nominell christlich, davon die große Mehrheit römisch-katholisch (ca. 73%). Der Rest entfällt auf nichtkatholische Kirchen, einschließlich ca. 20.000 Mitgliedern orthodoxer Kirchen (Barrett 1982: 226ff.). Von Protestantismus kann man im Singular nicht mehr sprechen, höchstens von den Protestantismen, da ein gemeinsamer dogmatischer Nenner fehlt. Seit 1925 sind Staat und Kirche verfassungsmäßig getrennt, aber nur die Römisch-Katholische Kirche ist eine Körperschaft öffentlichen Rechts. 1990 erfassten die Protestantismen mehr als 15% der Bevölkerung (Fleet/Smith 1997: 35) – die Tendenz ist weiter ansteigend.

Im 19. Jahrhundert konnten sich protestantische Kongregationen nur gegen den hartnäckigen Widerstand der katholische Kirche formieren, und zwar zunächst Kongregationen des historischen Protestantismus, nämlich Anglikaner ab 1830, Lutheraner ab 1846 und Presbyterianer ab 1872. In einer zweiten Phase von 1877 bis 1909 fassten die so genannten jungen Kirchen in Chile Fuß: Methodisten, Adventisten des 7. Tages, *Iglesias Alianza Cristiana y Misionera* (*Christian and Missionary Alliance*), Baptisten und Heilsarmee. In einer dritten Phase entstanden ab 1909 aus den jungen Kirchen, zumal aus der methodistischen Kirche, durch Erweckungsbewegungen die Pfingstkirchen (Faúndez 1986: 651ff.; Kessler 1967; Prien 1983: 252-259; 1994; Sepúlveda 1987), die heute mindestens 90% des nichtkatholischen Lagers ausmachen. Vergara spricht diesbezüglich von erster, zweiter und dritter Reformation (Vergara 1962).

Bedeutsam ist, dass sich die Pfingstbewegung in Chile selbst gebildet hat, weshalb man vom "kreolischen Pfingsttum" spricht, das bis 1932 in der *Iglesia Metodista Pentecostal* organisiert war. In jenem Jahr kam es zur Ab-

spaltung der *Iglesia Evangélica Pentecostal*. Seit den späten dreißiger Jahren, etwa parallel zur Zurückdrängung des britischen Einflusses in Lateinamerika durch die kontinentale Hegemonie der USA, nahmen immer mehr nordamerikanische Pfingst denominationen ihre Arbeit in Chile auf. Sie hängen in vieler Hinsicht von ihren Mutterkirchen in den USA ab, sei es in ihrer Liturgie, der Art der Predigt, der christlichen Erziehung und in der Übereinstimmung ihres christlichen Ideals mit dem *american way of life*, so dass man von kultureller Abhängigkeit sprechen kann. Aber sie sind auch theologisch abhängig, da sie zumeist fundamentalistisch ausgerichtet sind, die Glossolie (Zungenrede) zur absoluten Voraussetzung der Geisttaufe machen und zu apokalyptischen Spekulationen neigen (Sepúlveda 1987: 261ff.).<sup>1</sup>

Wichtig ist auch der gesellschaftliche Aspekt, dass durch jede dieser "Reformationen" andere gesellschaftliche Gruppen erfasst wurden. Die "verpflanzten Kirchen", Anglikaner und Lutheraner, arbeiteten mit ausländischen Residenten und englischen bzw. deutschen Einwanderern ihrer Konfession. Die Missionskirchen, beginnend mit den Presbyterianern, wandten sich an das städtische Bürgertum, die entstehende Mittelklasse und ausländische Farmer auf dem Lande. Mit der Pfingstbewegung drang diese besondere Form des Protestantismus in die Unterschicht ein. Die US-Pfingstkirchen erreichen indes kaum die Unterschicht, sondern passen sich schon durch den Stil ihrer Kirchen dem Geschmack der Mittelschicht an (Sepúlveda 1987: 262). Besonders in Zeiten von Krisen kam es zu einem starken Wachstum der Pfingstkirchen, etwa nach der Weltwirtschaftskrise in den dreißiger Jahren, 1970-1973 während der Präsidentschaft Allendes und dann erneut seit 1980, also in der Zeit des zunehmenden Widerstands gegen die Militärdiktatur Pinochets (Faúndez 1986: 653f.).

Folgende Faktoren haben die Entwicklung des Katholizismus (zur Arbeit unter den Ureinwohnern vgl. Noggler 1973; Holzbauer 1996) seit dem Zweiten Weltkrieg in Chile bestimmt: Der Sieg der Kubanischen Revolution 1959 und die Ausbreitung revolutionärer Guerilla-Bewegungen in verschiedenen Ländern Lateinamerikas schürten die Furcht vor dem Kommunismus, dessen Ausbreitung die Kennedy-Administration mit der "Allianz für den Fortschritt" durch Entwicklungsprogramme einzudämmen versuchte. Der Weg des sozialengagierten kolumbianischen Priesters Camilo Torres in den be-

---

<sup>1</sup> Tennekes (1985: 103) bemerkt, dass sich Pfingstpastoren gern ihr Selbstbewusstsein mit dem Wunschdenken stärken, dass sie bereits 25% der Gesellschaft erfassten, um aus der Rolle einer verachteten Minderheit herauszukommen.

waffneten Widerstand und den Tod 1966 eröffnete eine neue Option für linke Katholiken. Camilo Torres ist sozusagen der kirchliche Che Guevara (†1967).

Der Sieg der Kubanischen Revolution wurde so verstanden, dass radikale Veränderungen in Lateinamerika möglich waren. In Chile hatte sich 1957 die *Falange Nacional*,<sup>2</sup> die politische Stimme des sozialen Christentums, zur Christdemokratischen Partei gewandelt. Schon in der Dekade 1950-1960 hatte das weitsichtige Wirken von Bischof Manuel Larraín von Talca die Katholische Aktion zu großer Wirksamkeit und zur Heranführung tausender junger Laien an die katholische Soziallehre geführt (*Colección PROCESO* 7). In den sechziger Jahren gab die verheerende Wirkung der Kubanischen Revolution auf die extrem konservative Katholische Kirche Kubas den Anstoß zu sozialen Reforminitiativen, zu Parochiegründungen in Elendsvierteln und zur Rundfunkmission, gekoppelt mit Besuchsprogrammen (Fleet/Smith 1997: 49f.). Außerdem ist auch der chilenische Katholizismus durch das Zweite Vatikanische Konzil (1962-1965) im Geiste des *aggiornamento* von einer Aufbruchstimmung erfasst worden. Papst Johannes XXIII. hat schon 1962 einen neuen Akzent gesetzt, als er der Kirche der unterentwickelten Länder die Rolle einer Kirche für alle, „und besonders der Kirche der Armen“ zuwies. Die Anerkennung der Laien als gleichberechtigte Glieder der Kirche, die Hinwendung der Kirche zu den Armen und die Einwurzelung der Kirche in der Geschichte kann man als grundlegend für die Entwicklung des chilenischen Katholizismus seit den sechziger Jahren ansehen.<sup>3</sup> Da es in der chilenischen Gesellschaft zu einer stärkeren Säkularisierung als in anderen Staaten Lateinamerikas gekommen ist, hat die Katholische Kirche ihre eigenen Strukturen mehr ausgebaut und gefestigt (Fleet/Smith 1997: 35).

Ein erster großer Aufbruch der Laien zeigte sich 1963 bei der „Allgemeinen Mission“ in Santiago. Angesichts des ausgeprägten Priestermangels entstanden durch Laien geleitete Basisgemeinden (Fernández 1996: 53ff.).

---

<sup>2</sup> Die *Falange Nacional* hatte 1947-1950 erhebliche Auseinandersetzungen mit der konservativen Hierarchie (vgl. Fleet/Smith 1997: 44ff.). Weil die Falangisten, wenn das Maßnahmen zugunsten der Arbeiter oder der Nation bewirkte, auch von Fall zu Fall zur Zusammenarbeit mit den Kommunisten bereit waren, sind sie zu „Feinden Christi“ gestempelt worden (vgl. Noggler 1981: 239).

<sup>3</sup> Vgl. die Ansprache vom 11.9.1962. Fernández (1996) und Fleet/Smith (1997: 54) weisen darauf hin, dass zwölf der 23 Diözesen Chiles in den späten sechziger Jahren Synoden abhielten, um die Ergebnisse des II. Vatikanums zu diskutieren. Auf diesen Treffen kritisierten Priester, Ordensfrauen und Laien, dass die Kirche immer noch zu autoritär und zu sehr auf Mittel- und Oberschicht fixiert sei.

Es kam zu einer stärkeren Einwurzelung der Katholischen Kirche in die Wirklichkeit der armen Massen, die ihrerseits plötzlich ganz andere Priester erlebten (ebda.: 65). Gleichzeitig ist zu bedenken, dass die Katholische Kirche noch nie in ihrer Geschichte über so viele Ressourcen aus Europa, den USA und Kanada verfügt hat wie Ende der sechziger Jahre. Kardinal Silva Henríquez (1982) war selbst Präsident von *Caritas* und konnte diese Mittel in zahlreiche Projekte kanalisieren, so dass man von einem Assistentialismus größten Stils sprechen kann (*Colección PROCESO* 7: 20f.).

Schon 1962 hat der Episkopat die Notwendigkeit einer Agrarreform zu Gunsten der Landarbeiter in einem Hirtenbrief betont, deren Leitlinien die Christdemokraten später übernahmen.<sup>4</sup> Ihr Präsidentschaftskandidat Eduardo Frei traf 1964 mit seinem Programm für soziale Gerechtigkeit und Fortschritt unter dem Motto "Revolution in Freiheit" genau die Stimmung breiter Schichten.<sup>5</sup> Eine friedliche Revolution unter christlichen Vorzeichen schien als dritter Weg zwischen Kapitalismus und Kommunismus orientiert durch die katholische Soziallehre möglich zu sein (Noggler 1981: 240). Dazu gehörte auch die Idee der "Neuen Christenheit", die von Jacques Maritain stammte, ein zeitbedingter, von der Katholischen Kirche und den Christdemokraten aufgenommener Versuch, an der katholischen Einheitsgesellschaft im Sinne eines *Corpus christianum* festzuhalten, ein im Zeichen von Säkularisierung und konfessionellem Pluralismus verfehlter Ansatz.<sup>6</sup>

Unter den so genannten Christen der Vorhut (*cristianos de avanzada*) entwickelte sich eine "revolutionäre Mystik". Ihre "Mythen" waren Camilo Torres, Che Guevara, Kuba und Vietnam. So kam es in der zweiten Hälfte der sechziger Jahre zu einer Vertiefung des christlich-marxistischen Dialogs (Fernández 1996: 65). Christentum und Revolution schienen keine sich ausschließenden Gegensätze mehr zu sein.<sup>7</sup> Schließlich hatte auch Paul VI.

<sup>4</sup> Fleet/Smith (1997: 51f.) weisen darauf hin, dass die reaktionäre Organisation "Tradition, Familie, Eigentum" die bischöfliche Forderung nach einer Agrarreform als "Missbrauch der bischöflichen Autorität" bezeichnete, weshalb man ihr nicht gehorchen müsse. Gleichzeitig sammelte eine geheime Organisation wie *Opus Dei* Oberschichtstudenten, die autoritäre Herrschaftsformen in Staat und Kirche befürworteten.

<sup>5</sup> Fleet/Smith (1997: 50) nennen Frei einen vollkommenen Agenten (*secular carrier*) für sozialchristliche Gedanken. In einer Zivilgesellschaft kann Kirche nur über solche *secular carrier* wirken.

<sup>6</sup> Salinas (1987: 240) bemerkt, das Modell der Christenheit sei von der katholischen Rechten nach dem Putsch von 1973 als Kampfkonzepkt der christlich-abendländischen Zivilisation gegen den Marxismus wieder zum Leitbild erhoben worden.

<sup>7</sup> Schließlich hatten die Bischöfe in ihrem Hirtenbrief "Evangelio, Política y socialismo" am 27.5.1971, gestützt auf Pauls VI. Pastoralbrief *Octogesima Adveniens*, Unterstützung

1967 in seiner Enzyklika *Populorum progressio* schnelle Veränderungen gefordert. In der "Jungen Kirche" (*Iglesia Joven*) schlugen alle diese Gedanken Wurzeln. Am 11. August 1968 besetzten 200 Laien, drei Ordensfrauen und sieben Priester, die man dieser Bewegung zurechnen kann, die Kathedrale von Santiago, in der sie ein Transparent mit der Aufschrift: "Für eine Kirche an der Seite des Volkes und seiner Kämpfe" entrollten (Fernández 1996: 73ff.).<sup>8</sup>

Im selben Jahr tagte die "II. Allgemeine Versammlung des lateinamerikanischen Episkopats" in Medellín zum Thema "Die Kirche im gegenwärtigen Umbruch Lateinamerikas im Lichte des Vatikanischen Konzils" (Prien 1980). In ihrem Drängen auf gesellschaftlichen Wandel nahmen die Bischöfe den theologischen Diskurs der "Christen der Vorhut", der in die Theologie der Befreiung einmünden sollte, auf. Zur ersten Generationen der Befreiungstheologen gehörten Chilenen wie Pablo Richard, Ronaldo Muñoz, Segundo Galilea, Sergio Torres und Gonzalo Arroyo. Bevor aber die Theologie der Befreiung recht eigentlich Gestalt annahm, waren die Basisgemeinden die eigentlichen dynamischen Elemente der Kirche (Fernández 1996: 81f.). In ihnen fand dann die Theologie der Befreiung, die von der "Bewegung der Katholiken der Linken" propagiert wurde, ihren Nährboden. Sie wurden im Allgemeinen auch von großen Teilen des Klerus rezipiert (ebda.: 83f.).

Weite Teile des Klerus hatten sich 1964 zunächst mit dem Projekt der Christdemokraten identifiziert. 1968 machte sich Enttäuschung über den langsamen Reformprozess breit, weshalb manche Theologen nun nach Möglichkeiten zur Überwindung der Abhängigkeit vom Kapitalismus des Zentrums Ausschau hielten. Dependenz wurde auch in der Theologie als Übel ausgemacht. Das christdemokratische Projekt wurde zunehmend als technokratisch und populistisch kritisiert. Infolgedessen spaltete sich 1969 der radikale Flügel der Christdemokraten ab und bildete den MAPU (*Movimiento de Acción Popular Unitaria*), in dem sich die Mehrheit der linken Katholiken sammelte (ebda.: 85ff.; zur katholischen Soziallehre, auf die sich DC wie MAPU berufen konnten, siehe Noggler 1981: 243ff.).

---

für Maßnahmen der *Unidad Popular* angekündigt, die eine befreiende Wirkung hätten (vgl. Fleet/Smith 1997: 55; *Documentos del Episcopado* 1974: 58-100).

<sup>8</sup> Noggler (1981: 260) spricht nach Donoso (1975: 66) von neun Priestern und spezifiziert den Protest, der sich gegen die Enzyklika *Humanae Vitae*, gegen den Bau der Votivkirche von Maipú und gegen den Papstbesuch im vom kapitalistischen Ausbeutungssystem beherrschten Kolumbien richtete.

Gegenüber dem sozialistischen Experiment der *Unidad Popular* (1970-1973) nahm die Hierarchie eine abwartend-tolerante Haltung ein (vgl. ebda.: 251ff.). Katholische Linke hingegen waren begeistert. Katholische Laien hatten 1970 für den Sieg der Kräfte der Linken unter Salvador Allende gekämpft. Kleriker überlegten nun, wie sie vermeiden konnten, dass die Kirche, wie seinerzeit in Kuba, im gesellschaftspolitischen Reformprozess marginalisiert werde. Aus diesen Überlegungen erwuchs 1971 die "Erklärung der Achtzig", welche die Katholiken dazu aufrief, solidarisch am Aufbau des Sozialismus mitzuarbeiten. Im September 1971 formierte sich aus der Gruppe der Achtzig die Priesterbewegung "Christen für den Sozialismus", die deutlich über die Zielsetzung des Vatikanums und der Konferenz von Medellín hinausging. Sie strebte eine egalitäre, freie und brüderliche Gesellschaft an (Fernández 1996: 91ff.).<sup>9</sup> Trotz der eindeutigen Option für den Sozialismus waren nur wenige Welt- und Ordenspriester der Bewegung Mitglieder in den Parteien der Linken. Obgleich sich bei einigen ein naiver politischer Enthusiasmus nicht abstreiten lässt, ermöglichte die Bewegung vielen ihrer Mitglieder, die in Armenvierteln lebten und arbeiteten, ein besseres Verständnis dieser Wirklichkeit. Nach dem Militärputsch vom 11. September 1973 hat die Hierarchie die schon darnieder liegende Bewegung, deren Führer zumeist ins Ausland geflüchtet waren, noch ausdrücklich verdammt (Fernández 1996: 99f.).

## 2. Kirchen unter der Militärdiktatur

Der Putsch führte zur Durchsetzung der Doktrin der Nationalen Sicherheit. Kirchlicherseits wurde seit der Wahl von Weihbischof Alfonso López Trujillo aus Medellín im November 1972 zum Generalsekretär des Lateinamerikanischen Bischofsrates von Rom eine im dogmatischen Sinn konservative Sicherheit in Lateinamerika befördert (ebda.: 104.). Die Militärjunta, die das "marxistische Krebsgeschwür" im Namen der "abendländischen und christlichen Zivilisation" ausrotten wollte, erwartete die Unterstützung durch einen Nationalkatholizismus im Geiste des *Opus Dei*. Als die Junta merkte, dass sie nicht die bedingungslose Unterstützung der gesamten Katholischen

<sup>9</sup> Salinas (1987: 239) bemerkt, dass die *Iglesia Joven* wegen übersteigerter Politisierung an Kraft verlor und dass sich aus ihr die Bewegung "Christen für den Sozialismus" entwickelt habe. Fleet/Smith (1997: 57) schreiben, dass die Bewegung die Christen ständig aufrief, die Linke zu unterstützen, während die Bischöfe zu Kompromiss und Dialog zwischen den einzelnen politischen Gruppen aufforderten (vgl. auch Nogger 1981: 261f.).

Kirche fand, bemühte sie sich auch um Unterstützung der konservativsten protestantischen Kirchen (ebda.: 118). Es gibt Autoren, die von einer Dreiteilung der Katholischen Kirche sprechen. Ganz rechts stand der Nationalkatholizismus<sup>10</sup>, wie er durch die Gruppe *Fiducia*, Franco-Anhänger um den Historiker Jaime Eyzaguirre, Pater Osvaldo Lira und vor allem durch das *Opus Dei* verkörpert wurde. Hierzu gehörten auch die reaktionärsten Katholiken, die die "Chilenische Gesellschaft zur Verteidigung von Tradition, Familie und Eigentum" unterstützten, die schon Präsident Frei mit dem von ihr herausgegebenen Buch "Frei, der chilenische Kerenski", als Wegbereiter des Kommunismus, diffamiert hatte, und die 1976 die Schmähchrift "Die Kirche des Schweigens in Chile" veröffentlichte, um aufdecken, wie zahlreiche untreue Priester sich am Versuch der Einführung des Marxismus in Chile beteiligt hätten (*Sociedad Argentina de Defensa de la Tradición, Familia y Propiedad* 1976).

Das *Opus Dei* fand nach dem Putsch mehr Sendezeiten in Rundfunkstationen, dem TV-Kanal 13 und der Tageszeitung *El Mercurio*. Dutzende von Mitgliedern des *Opus* wurden Funktionäre mit Einfluss und Prestige in höchsten Kreisen der Militärs. Die "Politische Theologie" des *Opus* geht immer noch davon aus, dass die Französische Revolution der Ursprung allen Übels der Moderne ist. Die Demagogie des Demokratismus müsse von einer hierarchischen Gesellschaftsstruktur überwunden werden, in der alle *auctoritas* von Gott ausgeht und von den von ihm erwählten Autoritätsträger ausgeübt wird. Privateigentum wird als ein natürliches, also göttliches Recht verteidigt und die kapitalistische Wirtschaftsstruktur als normal akzeptiert. Msgr. Escrivá, der Gründer des *Opus*, hat Chile 1974 besucht und das Blutvergießen gerechtfertigt.<sup>11</sup> In ihrer Erklärung vom 13. September 1973 bedauerte das "Ständige Komitee der Nationalen Bischofskonferenz" hingegen das Blutvergießen, forderte Respekt<sup>12</sup> vor den Gefallenen, insbesondere gegenüber Allende, und Mäßigung gegenüber den Besiegten. Es gab der Hoffnung Ausdruck, dass die Errungenschaften für die Klasse der Arbeiter und Bauern erhalten blieben und deren Beteiligung am nationalen Leben weiter verbessert werde. Wenn es weiter erklärt, es vertraue dem uneigennütigen

<sup>10</sup> Die Herausgeber von *Colección PROCESO 7* (1975: 21-27) sprechen von "Iglesia de la Dominación" – einer herrschenden Kirche – und von einer "Theologie der Beherrschung".

<sup>11</sup> Siehe ebda.: 27. Sie meinen, dass etwa 20% der Öffentlichkeit vom *Opus* beeinflusst werden.

<sup>12</sup> Dieser Begriff ist unpassend, da er die Behauptung der Militärs zu unterstützen scheint, es habe sich um einen Bürgerkrieg gehandelt.

Patriotismus der Militärs, dass sie die verfassungsmäßige und wirtschaftliche Ordnung wiederherstellen wollen (*Documentos del Episcopado* 1974: 174; dt. bei Noggler 1981: 258f.), ist dies keine reine Naivität, sondern eher der Versuch, die Militärs auf ihre eigenen propagandistischen Ankündigungen festzulegen.<sup>13</sup> In diesem Sinne lässt sich auch die Feier des *Te Deum*, die am Nationalfeiertag, dem 18. September 1973, nicht wie üblich in der Kathedrale von Santiago, sondern in der Kirche *Gratitud Nacional*<sup>14</sup> abgehalten wurde, etwas eher verstehen, die Kardinal Silva Henríquez entgegen dem Wunsch ihm nahestehender Priester nicht ausfallen ließ. Wenn der Akt auch zweideutig bleibt, tat der Kardinal den Militärs nicht den Gefallen, vom Sieg über den Marxismus zu sprechen, der das Land zu verschlingen drohte (Fernández 1996: 138f.). Silva Henríquez reiste nach Rom, um Papst Paul VI. davon abzuhalten, die barbarischen Verbrechen der Militärs öffentlich anzuprangern. Er scheint noch auf die baldige Rückkehr zur verfassungsmäßigen Ordnung und damit höchstwahrscheinlich zur erneuten Regierung der Christdemokraten gehofft zu haben. Ihm kam es darauf an, die Rolle der Kirche als Vermittler zwischen Staat und Volk, also die Rolle einer selbstständigen Macht, zu wahren.

Der Kardinal repräsentierte die Kirche der Mitte, deren politische Ideologie christdemokratisch war. Heute weiß man, dass Vertrauensleute von Eduardo Frei die Militärs direkt zum Putsch aufgefordert hatten.

Die Kirche der Mitte war unter der *Unidad Popular* hinsichtlich der Gültigkeit der Katholischen Soziallehre verunsichert gewesen, hatte sich von Priester- und Mitglieberschwund bedroht gesehen und den Akzent vom Sozialen auf das Geistliche, auf die Spiritualität, verlegt. Ihre ökonomische Stärke stand im Gegensatz zur inneren Schwäche. Nach dem Putsch sah sie sich zur persönlichen Hilfe, aber ganz besonders zur geistlichen Ernährung der Bevölkerung herausgefordert, erklärte sie doch die Tragödie Chiles damit, dass man Gott vergessen hatte. Das "Heilige Jahr" 1975 bot eine beson-

<sup>13</sup> Es entsteht ein schiefes Bild, wenn man wie Fernández (1996: 135) nur diesen Schluss zitiert und dann noch ein Lob der explizit christlichen Inspiration der Militärs anfügt, das aus einer Erklärung der Bischofskonferenz des folgenden Jahres stammt (*Documentos del Episcopado* 1981: 15). Übrigens dürfte auch dieses Lob eher fordernden Charakter haben. Es entspricht dem kirchlichen Stil, Regierungen auf ihre Worte festzulegen.

<sup>14</sup> Die Militärs hatten aus Sicherheitsbedenken die Kathedrale abgelehnt und wollten sie in *Escuela Militar* abhalten, was wiederum der Kardinal ablehnte (vgl. Fernández 1996: 137f.). Der Name der Kirche – Nationale Dankbarkeit – bezieht sich auf den chilenischen Sieg im Salpeterkrieg. Der an Gott gerichtete Dank für den Sieg in diesem Aggressionskrieg des späten 19. Jahrhunderts ist ein typischer Ausdruck des Nationalkatholizismus.



dere Gelegenheit, zu Versöhnung und Brüderlichkeit aller Chilenen aufzurufen. Als Symbol dafür bot sich die seit den sechziger Jahren in Bau befindliche neue Votivkirche der Jungfrau des Karmel. Vor der Schlacht von Maipú am 5. April 1818, welche die Unabhängigkeit Chiles besiegelte, hatten die Väter des Vaterlandes der *Virgen del Carmen* gelobt, ihr eine Kirche zu bauen, wenn sie die Schlacht gewönnten. Danach ernannten sie die Jungfrau zur Königin der chilenischen Heere. Ein aus Laien, Militärs und Klerikern bestehendes Komitee unter Vorsitz des reaktionären Bischofs Emilio Tagle betreute 1974 die Wallfahrtskirche, als die Junta plötzlich reges Interesse an der Fertigstellung des Neubaus zeigte, die sie nun kräftig förderte. Im Oktober 1975 wurde er mit einem *Te Deum* eingeweiht. Das Symbol der *Virgen del Carmen* musste für die ideologische Überhöhung der Junta herhalten. Der Sieg der Junta wurde als zweite Unabhängigkeit Chiles gefeiert, die Niederlage der *Unidad Popular* auf einer Linie mit der Niederlage der Spanier gesehen, und das alles unter dem Kommando der Hl. Jungfrau (*Colección PROCESO* 7 1975: 33).<sup>15</sup>

Links von der "Kirche der Mitte" stand die "Kirche der Zerstreuung", jener Linken, die in den Elends- und Arbeitervierteln gearbeitet hatten, die sich auf den Dialog mit den Marxisten eingelassen oder sich der Bewegung Christen für den Sozialismus angeschlossen hatten. Für sie begann mit dem Putsch eine Zeit der Verfolgung. Einige ihrer Priester waren umgebracht worden oder galten als verschwunden, weit mehr waren durch eine Übereinkunft zwischen Amtskirche und Militärs ins Exil gegangen. Am meisten litten die Laien unter Kerker, Folter und Konzentrationslagern (ebda.: 39ff.). Aber bis 1978 sprach die Amtskirche nur von den "angeblich Verhafteten-Verschwundenen" und nicht von Folterungen, sondern von "Verhören mit physischen oder moralischen Zwangsmitteln".<sup>16</sup> Die Kirche reagierte stets nur gegen Exzesse, nie gegen das System als solches (Fernández 1996: 145).<sup>17</sup> Eine Ausnahme war Weihbischof Enrique Alvear (1916-1982), der sofort nach dem Putsch für die politischen Gefangenen einstand und gegen die Folterungen protestierte.<sup>18</sup>

<sup>15</sup> Die Väter des Vaterlandes sind San Martín und O'Higgins.

<sup>16</sup> Vgl. Fernández (1996: 141ff.) – "interrogatorios con apremios físicos y morales". Zu den amtlichen Stellungnahmen der Bischofskonferenz in den siebziger Jahren vgl. Nogger (1981: 264ff.).

<sup>17</sup> Der Begriff der Revolution wurde bei den linken Katholiken durch das Binom "Überleben-Menschenrechte" ersetzt.

<sup>18</sup> Alvear war ab 1963 Weihbischof in Talca bei Manuel Larraín und ab 1974 Weihbischof in Santiago bei Kardinal Silva Henríquez. Vgl. dazu im einzelnen Salinas (1987: 240ff.).

Auf große Teile der Protestantismen blieb das Werben der Militärs nicht ohne Wirkung, hatten sie sich doch bis dahin stets als unterprivilegierte Minderheit in einem katholischen Land gefühlt. So kam es dazu, dass 32 protestantische Kirchenführer am 13. Dezember 1974 vor einer Versammlung von 2.500 Evangelischen eine Solidaritätserklärung für die Regierungsjunta unterschrieben, die ein presbyterianischer Pastor entworfen hatte, der im Generalsekretariat der Junta arbeitete. Am 14. September 1975 versammelten sich zahlreiche Evangelische in der "Kathedrale" der *Iglesia Metodista Pentecostal*, dem größten protestantischen Kirchengebäude der Hauptstadt, um das erste protestantische *Te Deum* der chilenischen Geschichte zu Ehren des anwesenden Präsidenten Pinochet zu feiern. Die Predigt Francisco Anabalóns, einer der bekanntesten Persönlichkeiten des chilenischen Protestantismus, war eine einzige Solidaritätskundgebung für das Militärregime. Anabalón dankte für den in der Gegenwart spürbaren Segen Gottes für das chilenische Volk. Solcher Segen drücke sich u.a. in der Integrität der Regierungsmitglieder aus, in ihrer Achtung der Menschenrechte und in ihrer besonderen Sorge für die sozial niedrig Gestellten. Der Prediger schloss mit der Versicherung, dass die Protestanten zur Schaffung "eines gerechten und solidarischen" Vaterlandes und zur Versöhnung der "großen chilenischen Familie" durch den Glauben an Jesus Christus beitragen wollten. Sogar ein lateinamerikanischer Evangelikaler wie Orlando Costas kommt zu dem Schluss, dass diese Handlungen entweder eine historische und politische Naivität spiegelten, die mit einer Missionstheorie verbunden sei, die spiritualisierend und privatisierend sei und der es an einer Gesamtschau mangle, oder dass es sich bei dem *Te Deum* in ethischer und missiologischer Hinsicht sogar um einen Akt der Häresie handele (Costas 1976: 16f.).<sup>19</sup>

Die Evangelisch-Lutherische Kirche in Chile (ELKiC) engagierte sich unter Führung von Propst Helmut Frenz hingegen so stark im "Komitee für Frieden und Versöhnung", dass es darüber 1975 zum Schisma kam, weil die Masse der deutschstämmigen Kirchenglieder den Putsch eher begrüßt hatte und wenig Verständnis dafür zeigte, dass sie sich nun für die Menschenrechte der "Kommunisten" einsetzen sollte, von denen sie sich vorher bedrückt gefühlt hatten (Prien 1978; Mybes 1993: 196ff.). Da die ELKiC sich schon vor dem Putsch mit Hilfe von *Diakonia* und des Ökumenischen Rates der Kirchen in Genf intensiv um die mehr als 10.000 politischen Flüchtlinge im

---

<sup>19</sup> Zum Verhalten der Protestantismen in der Folgezeit fehlt es noch an Untersuchungen.

Lande gekümmert hatte, ging von ihr auch die Initiative zur Gründung des "Nationalen Hilfskomitees für Flüchtlinge" (CONAR – *Comité Nacional de Ayuda a los Refugiados Extranjeros*) zusammen mit der Katholischen Kirche aus, dessen Vorsitz Frenz übernahm (Mybes 1993: 198).

Mittelfristig blieb die Katholische Kirche unter der Militärdiktatur der einzige unabhängige Akteur mit eigener Stimme, der sich weiterhin der im übrigen unterdrückten Versammlungsfreiheit erfreute. Angesichts der Welle von Anklagen des Regimes wegen der Massaker blieb es der Amtskirche nicht verborgen, dass es sich hierbei nicht um Übergriffe einzelner, sondern um eine gezielte Einschüchterungstaktik des Regimes handelte. Deshalb kam es neben CONAR schon Anfang Oktober 1973 zur Schaffung des ökumenischen Friedenskomitees (COPACHI – *Comité de Cooperación para la Paz en Chile*), an dem neben der Katholischen Kirche die lutherische, die baptistische, die orthodoxe und die methodistisch-pfingstlerische Kirche sowie die jüdische Gemeinschaft mitarbeiteten. Co-Präsidenten waren Weihbischof Fernando Ariztía und Propst Helmut Frenz. Als Exekutivsekretär wurde der Jesuit Fernando Salas gewählt. Anwälte, Sozialarbeiter und Ärzte stellten sich dem Komitee zur Verfügung. Angesichts des allgemeinen Klimas der Repression konnten sich die Verfolgten bzw. ihre Angehörigen nur hier aussprechen. Bald erkannte man, dass es auf die Solidarität in der Nachbarschaft und im Stadtviertel ankam, wo durch Solidaritätsgruppen die Angst überwunden wurde. Der Solidarität bedurfte es nicht nur gegen die politische, sondern auch gegen die wirtschaftliche Repression (Fernández 1996: 197ff.). Es waren vornehmlich die linken Katholiken, die sich stark im Kampf für die Menschenrechte engagierten. Die hatten auch Verbindungen zu Kreisen der *Unidad Popular*. Die Militärs beschuldigten die Mitarbeiter des Komitees pauschal, Kommunisten zu sein. Zuerst verweigerten sie Frenz die Wiedereinreise. Dann forderten sie im November 1975 den Kardinal auf, das Komitee aufzulösen (ebda.: 173ff.).<sup>20</sup>

Am 1. Januar 1976 gründete der Kardinal daraufhin das Solidaritätsvikariat als rein katholische Einrichtung, das die Arbeit des nun aufgelösten Friedenskomitees fortsetzte. Damit war das ökumenische Element entfallen, aber die Militärs konnten kaum etwas gegen das Vikariat unternehmen, weil dies eine offizielle Einrichtung des Kardinals war. Zwar fehlte es nicht an Bischöfen, die das Regime unterstützten, aber seit der Kolonialzeit ist die Kirchenpolitik vom Erzbischof von Santiago bestimmt worden. Die Zahlen

<sup>20</sup> Vom 11. September 1973 bis zum Dezember 1975 sind nach einer Statistik des Komitees 6.994 Personen verhaftet worden. 1.048 waren immer noch verschwunden.

und Fakten zu Menschenrechtsverletzungen, die das Vikariat in der Zeitschrift *Solidaridad* bekannt gab, konnten nie widerlegt werden. Das Solidaritätsvikariat organisierte in den Elendsquartieren Suppenküchen und Einkaufsgemeinschaften. Die Arbeit blieb insofern ökumenisch und pluralistisch, als jedem ohne Rücksicht auf Kirchenzugehörigkeit geholfen wurde. Eine Wallfahrt von 1.500 Personen im Februar 1979 nach den Kalköfen von Lonquén, in denen Knochen von 15 verbrannten Opfern der Repression gefunden worden waren, irritierte das Regime besonders.<sup>21</sup> Schließlich ersetzte der Kardinal den Vikar Christian Precht durch Juan de Castro, wodurch das Vikariat sich nun immer mehr zu einer katholischen konfessionellen Einrichtung wandelte.

Die Volksabstimmung über die neue Verfassung zeigte 1980, dass die Militärs ihr Regime institutionalisieren wollten. Beflügelt vom Sieg der Sandinisten in Nicaragua organisierte die Linke daraufhin Widerstand und Proteste, die 1983 ihren Höhepunkt fanden und eine entsprechende Steigerung der Repression zur Folge hatten. Im selben Jahr schickte Rom Kardinal Raúl Silva Henríquez in den Ruhestand. Sein Nachfolger, Erzbischof Juan Francisco Fresno, schien ein Unterstützer des Regimes zu sein. Aber er nahm zur Überraschung der Militärs sogleich eine kritische Haltung gegenüber der Diktatur ein, versuchte aber die Hilfsarbeit der Kirche zu entpolitisieren.

Nachdem von Mai 1983 bis Mai 1984 ca. 100 Personen bei Protesten und Kundgebungen umgekommen waren, gab das Vikariat ein Buch mit dem Titel "Für eine Kultur des Lebens ... genug der Toten" heraus (ebda.: 177-202).<sup>22</sup> Gegenüber dem neoliberalen System, das die Militärs durchgesetzt hatten, reagierte die Kirche durch eine Art Basisgemeinden der Armen, für die 1979 eine eigene Koordinationsstelle geschaffen wurde (*Coordinadora de comunidades cristianas populares*) (Fernández 1996: 229ff.; Fleet/Smith 1997: 141). Zum Dienst an den Christen aus der Welt der Arbeiter richtete der Kardinal 1977 das Vikariat der Arbeiterseelsorge ein (*Vicariato de Pastoral Obrera*) (Fernández 1996: 229ff., 277ff.).

<sup>21</sup> Weihbischof Alvear denunzierte im Namen von Kardinal Silva Henríquez den Mord an den *campesinos* von Lonquén und zelebrierte 1979 für sie eine Totenmesse in der Kathedrale von Santiago (vgl. Salinas 1987: 245).

<sup>22</sup> Der zunächst von Fresno als Vikar eingesetzte spanische Priester Ignacio Gutiérrez, der zwölf Jahre in einem Elendsviertel gearbeitet hatte, war allerdings nicht der Mann, der das Vikariat auf einen mehr innerkirchlichen, weniger sozialen Weg führte. Anlässlich einer Europareise wurde ihm 1984 die Ausweisung mitgeteilt. Da Fresno gegen die Strategie der Konfrontation mit dem Regime war, verzichtete er auf eine starke Gegenreaktion.

Die Amtskirche war eine Art Schutzdach für diese Gruppen und Aktivitäten, aber Symbole der Amtskirche wie die Kathedrale in Santiago waren sicherer vor Übergriffen der Militärs als Kapellen in den Elendsvierteln, gegen die eine Anzahl nie aufgeklärter Brandanschläge ausgeführt wurde (ebda.: 234). Die Militärs und regimetreue Zeitungen wie der *Mercurio* sahen in den Basisgemeinden potentielle Zellen der Opposition und versuchten sie zu diffamieren, indem sie diese als eine gefährliche Parallelkirche hinstellten, die sich von Papst und Hierarchie entfremdet habe (ebda.: 239). Tatsache ist, dass ihre Motivation christlich war und dass die Kirche sich durch sie tatsächlich unter den Armen eingewurzelt hat, während die Volksverbindung der *cristianos de avanzada* der sechziger Jahre eher verbaler Natur gewesen ist (ebda.: 242f.). Tatsächlich folgte aus der Solidarität und dem Eintreten für Menschenrechte in den Basisgemeinden deren Ablehnung der Militärdiktatur mit ihrer Doktrin der Nationalen Sicherheit und dem wirtschaftlichen Neoliberalismus. Hatten die linken Katholiken vormals für den Sozialismus optiert, so votierte nun die Amtskirche im befreienden Sinne für die Armen (ebda.: 246ff.). Ab 1980 organisierte die *Coordinadora* jährlich in der Passionszeit eine *Via crucis* durch Santiago, eine Art Kreuzweg-Protestprozession, deren Teilnehmer von den Sicherheitsorganen fotografisch erfasst wurden. Die Hierarchie ihrerseits stand solchen von ihr nicht kontrollierbaren Aktivitäten ebenfalls kritisch gegenüber (ebda.: 256ff., 267ff.).<sup>23</sup> Der *Vicariato de Pastoral Obrera* kümmerte sich im weitesten Sinne um die Belange der Arbeiter, von ihrer Verteidigung vor Gericht bis zur Hilfe zum Wiederaufbau der Gewerkschaften. Den Arbeitern ihr Selbstbewusstsein wiederzugeben und sie zu organisieren, nachdem das Regime auf ihrer "Zähmung" beruhte, kann als prophetischer Akt betrachtet werden (ebda.: 282).

Als das Solidaritätsvikariat unzählige Zeugnisse für Folterungen gesammelt hatte, exkommunizierten 1980 acht Bischöfe gegen den Willen von Kardinal Silva Henríquez Folterer und alle diejenigen, die sie nicht verhiinderten, obgleich sie die Möglichkeit dazu gehabt hätten. Damit ließ sich eine öffentliche Diskussion dieses Problems nicht mehr vermeiden. Nachdem sich 1983 der Bergwerksarbeiter Sebastián Acevedo öffentlich verbrannt hatte, um gegen die Festnahme und Folterungen seines Sohnes und seiner Tochter zu protestieren, entstand aus den *comunidades cristianas populares*

<sup>23</sup> Die *Coordinadora* erreichte den Höhepunkt ihrer Aktivitäten in den Jahren 1983-1986. Dann wurde sie von konservativen Bischöfen mehr und mehr marginalisiert (Vorwurf des Parallelismus) und Anfang der neunziger Jahre aufgelöst (vgl. Fernández 1996: 275).

eine Protestbewegung gegen die Folter, die sich nach ihm benannte. Sie veranstaltete Mahnwachen mit Gebet und Gesang vor Folterorten, die dann von den Sicherheitsorganen gewaltsam aufgelöst wurden. Dies führte zu dem gewünschten öffentlichen Aufsehen, insbesondere weil häufig auch Priester zu den Verhafteten gehörten (ebda.: 282ff.).<sup>24</sup>

Die Theologie der Befreiung war das konzeptionelle und praktische Instrument im Kampf gegen die Diktatur. Während die Amtskirche sich in ihren Hirtenworten mehr von der unumstrittenen katholischen Soziallehre inspirieren ließ, wurden Basisgemeinden und Laien aus den Kreisen des Volkes in ihrer Arbeit von einigen Grundgedanken der Theologie der Befreiung geleitet, weshalb man mehr von einer Praxis der Befreiung als von Theologie in engerem Sinne sprechen kann, obgleich sich auch eine Anzahl chilenischer Befreiungstheologen aus der Zeit nach 1973 nennen lassen. Entscheidend war, dass die Bibel in diesen Kreisen aus einer Befreiungsperspektive gelesen wurde. Entsprechend der von Rom vorgegebenen Linie beobachtete die chilenische Hierarchie diese Entwicklung mit Misstrauen und diffamierte Theologen mit starker Betonung von Befreiung und Engagement für die unteren Volksschichten schnell als Anhänger der "Christen für den Sozialismus" (ebda.: 291-307).

### 3. Die Kirchen in der Epoche des Übergangs zur Demokratie

Nach dem Plebiszit von 1980 suchte die Amtskirche die Konfrontation mit dem Militärregime abzubauen, zumal nachdem Papst Johannes Paul II. über seinen Nuntius Sodano entsprechend Druck ausgeübt und durch die Ernennung konservativer Bischöfe in dieselbe Richtung gewirkt hatte. Die Ernennung Francisco Fresnos zum Nachfolger Silva Henríquez im Jahre 1983 schien diesen Kurs zu bestätigen. Aber überraschenderweise behielt Fresno die meisten Mitarbeiter seines Vorgängers und unterstützte die Arbeit der verschiedenen Vikariate (Fleet/Smith 1997: 115f.). Trotz verschiedener Appelle Fresnos an Pinochet, den politischen Dialog zu suchen, dauerten die Spannungen mit und die Übergriffe gegen die Kirche an. Erst im März 1985 begannen dann doch Gespräche in der Residenz des Erzbischofs, der im selben Jahr den Kardinalspurpur erhalten sollte. Fresno wollte eine nationale Übereinkunft aller politischen Kräfte zum Übergang in die Demokratie erreichen. Ein entsprechendes Papier wurde Ende August 1985 tatsächlich unterzeichnet, indes von Pinochet abgelehnt. Aber Fresno hatte die Opposi-

---

<sup>24</sup> Nach dem Tode Acevedos wurden seine Kinder sofort freigelassen.

tion zusammengebracht und dank des päpstlichen Besuches 1987 und anderer Faktoren fand Pinochet sich zur Abhaltung einer Volksabstimmung über eine neue, seine Amtszeit um weitere acht Jahre verlängernde Verfassung bereit, die er im Oktober 1988 verlor, nachdem die Katholische Kirche sich neutral verhalten, aber die Registrierung der Wähler kräftig unterstützt hatte. Der ab 1986 nur gemäßigte Druck der Bischöfe auf das Regime und die Bemühungen um Dialog und Versöhnung hat viele Aktivisten enttäuscht, aber das Bild der Opposition verbessert und dazu beigetragen, wenigstens einigen Militärs und der politischen Rechten den möglichen Machtübergang auf die Opposition als erträglich erscheinen zu lassen (Fleet/Smith 1997: 129-137).<sup>25</sup> Beim Übergang zur Demokratie haben viele Traditionskatholiken, also nicht praktizierende Männer und Frauen, eine wichtige Rolle gespielt, da sie durch die Arbeit kirchlicher Agenturen auf sozialem Gebiet die Werte von Freiheit, Menschenrechten, Menschenwürde, Gemeinschaft und Solidarität neu schätzen gelernt hatten (Fleet/Smith 1997: 158).

Der Preis für die Zulassung des Demokratisierungsprozesses waren Vergessen und Straflosigkeit. Das erklärt, warum im Herbst 1998 anlässlich der Festnahme General Pinochets in England die scheinbar überwundenen Gegensätze in der chilenischen Gesellschaft in voller Schärfe wieder aufbrachen. Schon 1996 hat Fernández angemerkt: "Die Amtskirche beschwört die Brüderlichkeit aller Chilenen, als ob sich die Konvivenz per 'demokratischem' Dekret verordnen ließe, noch dazu ohne die Wunden zu heilen" (Fernández 1996: 333). Aber diese Bemerkung ist überspitzt, denn die Bischöfe haben während der Präsidentschaft Aylwins seit 1990 immer wieder öffentlich festgestellt, dass es keine Versöhnung ohne Gerechtigkeit und Wahrheit geben werde. Aber auch die Bischöfe können nur durch politisch Verantwortliche wirken. Fleet und Smith kommen jedenfalls zu dem Schluss, dass die Bischöfe in den Regierungen Aylwin und Frei keine *secular carrier* gefunden haben, die bereit waren, diese Forderungen aggressiver gegenüber den Militärs zu vertreten (Smith/Fleet 1997: 168f.).

Die Bischöfe haben mit dem Übergang zur Demokratie die Hoffnung verbunden, dass die lupenreine neoliberale Wirtschaftspolitik, die 43% aller

<sup>25</sup> Dazu bemerken sie, dass – obwohl es widersinnig erscheine – die Kirchenhierarchie am einflussreichsten gewesen sei, als sie nicht prophetisch agierte und die Übergriffe des Regimes anprangerte, sondern hinter den Kulissen für den politischen Kompromiss gekämpft habe. "Whatever local Church activists might have thought, the conservative Fresno was the ideal Church leader for the time". Smith/Fleet betonen zudem, dass die chilenischen Katholiken auf verschiedenen Ebenen im Übergangsprozess mehr als nur sekundäre Verbündete waren, wie Drake/Jaksic (1991) behauptet haben.

Chilenen in Armut oder sogar extreme Armut versetzt hat, geändert würde und waren enttäuscht, als Aylwin nur Retuschen an dieser Politik vornahm. Sie haben bis 1996 wiederholt mehr soziale Gerechtigkeit angemahnt, aber auch hierfür keine potenten Agenten in der Zivilgesellschaft gefunden (ebda.: 169ff.). Entsprechend den Prioritäten, die Rom vorgibt, haben die Bischöfe sich auch intensiv mit andern Fragen wie Scheidung, Abtreibung, vorehelichem Geschlechtsverkehr, Erziehungsreform und dem Anwachsen des evangelikalen Protestantismus befasst. Da sie sich in diesen Fragen aber autoritär äußerten und einen Dialog verweigerten, haben sie manchen *good will* verspielt, den sie in den siebziger und achtziger Jahren gewonnen hatten, ja sogar die Frage aufkommen lassen, wie glaubwürdig ihr Eintreten für demokratische Prinzipien sei, wenn sie diese innerkirchlich missachteten (Fleet/Smith 1997: 172ff.).

### Literaturverzeichnis

- Barrett, David B. (Hrsg.) (1982): *World Christian Encyclopedia*. Oxford/New York.
- Colección PROCESO 7 (1975): *La iglesia y la junta militar (Documentos)*. Buenos Aires.
- Costas, Orlando (1976): "La misión y el crecimiento de las iglesias. Hacia una misiología de masas y minorías". In: *Ensayos Ocasionales*, Bd. III, Nr. 2, S. 2-28.
- Documentos del Episcopado* (1974): *Chile 1970-1973*. Santiago.
- (1981): *Chile 1974-1980*. Santiago.
- Donoso, Teresa (1975): *Los cristianos por el socialismo en Chile*. Santiago.
- Drake, Paul/Jaksic, Ivan (Hrsg.) (1991): *The Struggle for Democracy in Chile*. Omaha.
- Faúndez, Antonio (1986): "Chile". In: *Evangelisches Kirchenlexikon. Internationale Theologische Enzyklopädie (EKL)*, Bd. 1, Göttingen, S. 651-655.
- Fernández, David (1996): *La iglesia que resistió Pinochet*. Madrid.
- Fleet, Michael/Smith, Brian (1997): *The Catholic Church and Democracy in Chile and Peru*. Notre Dame.
- Henríquez, Silva (1982): *El Cardenal nos ha dicho. 1961-1982. Selección y notas del padre Miguel Ortega*. Santiago.
- Holzbauer, Hermann (Hrsg.) (1996): *Sage nicht: Ich bin zu jung ... 100 Jahre Mission der bayrischen Kapuziner bei den Araukaner-Indianern in Chile*. Frankfurt/Main.
- Kessler, J. B. A. (1967): *A Study of the Older Protestant Missions and Churches in Peru and Chile*. Goes.
- Mybes, Fritz (1993): *Die Geschichte der aus der deutschen Einwanderung entstandenen lutherischen Kirchen in Chile. Von den Anfängen bis 1975*. Düsseldorf.
- Noggler, Othmar (1973): *Vierhundert Jahre Araukanermission*. Schöneck/Beckenried.



- 
- (1981): “Chile”. In: Prien, Hans-Jürgen (Hrsg.): *Lateinamerika: Gesellschaft – Kirche – Theologie*. Göttingen, Bd. 1; S. 220-272.
- Prien, Hans-Jürgen (1978): *Geschichte des Christentums in Lateinamerika*. Göttingen.
- (1980): “Katholische Kirche und Entwicklungsproblematik in Lateinamerika”. In: *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 36, S. 173-185.
- (1983): *Evangelische Kirchen in Chile: Für Chiles Freiheit*. Münster.
- (1994): “Protestantische Kirchen und Bewegungen im gesellschaftlichen Umbruch Lateinamerikas”. In: *Iberoamerikanisches Archiv*, Jg. 20, S. 153-176.
- Salinas, Maximiliano (Hrsg.) (1987): *Historia de Pueblo de Dios en Chile*. Santiago.
- Sepúlveda, Juan (1987): “El nacimiento y desarrollo de las iglesias evangélicas”. In: Salinas, Maximiliano (Hrsg.): *Historia de Pueblo de Dios en Chile*. Santiago, S. 247-289.
- Sociedad Argentina de Defensa de la Tradición, Familia y Propiedad* (Hrsg.) (1976): *La iglesia del silencio en Chile. Un tema de meditación para los católicos argentinos*. Buenos Aires.
- Tennekes, Hans (1985): *El movimiento pentecostal en la sociedad chilena*. Amsterdam.
- Vergara, Ignacio (Hrsg.) (1992): *El protestantismo en Chile*. Santiago.